

# ヴェーバー宗教社会学におけるアジア宗教と慈善

松 井 二 郎

1. 序
2. アジア宗教の基本的性格
3. アジア宗教における慈善の特徴
4. 結 語

## 1. 序

この小論の目的は、マックス・ヴェーバー (Max Weber) が彼の宗教社会学の諸論文において言及しているアジア宗教と慈善 (Caritas) との関連に焦点をあて、アジア宗教における慈善の特質を明瞭ならしめると共に、同じくヴェーバーが彼の宗教社会学で展開しているプロテスタンティズムにおける慈善 (カーリタス) の諸特質と比較対比することにおかれている。<sup>(1)</sup>

ヴェーバーの宗教社会学の諸論文に散在している慈善 (カーリタス) に関する説明<sup>(2)</sup>を寄せ集め、それらを注意深く組み合わせるとき、そこを貫いているヴェーバーの問題意識ともいべきものは、なぜ近代西欧において、慈善という文化領域に、いち早く十全な姿で、没主観的・合理的な「経営」(Betrieb) が成立したのか、ということであった。すなわち、ヴェーバーにしたがえば、近代ヨーロッパにおける文化全体の徹底的合理化の進行のなかで、政治・経済・法・科学・芸術・その他さまざまな文化諸領域と並行して、「慈善」という文化領域もまた、合理化の運命に見舞われることから決して例外ではなく、慈善の領域において合理的「経営」(Betrieb) が成立したが、それがいち早く、十全な姿で近代ヨーロッパに成立したのはなぜなのか、ということであるといっていよい。ヴェーバーはこのような問題意識のもとに、禁欲のプロテスタンティズムが近代初頭において、当時、勃興しつつあった小ブルジョア的職人層の広汎な展開と結びつきながら、人びとのあいだに禁欲的・実践合理的生活態度を形成し、そこから慈善の伝統的エートスとは内容を異にする新しいエートスを生み落したことを、そしてこの装いを新たにした慈善のエートスは、近代西欧における没主観的・没人格的な慈善、合理的「経営」としての特徴を帯びた慈善の成立に際して、推進力とも

いうべき重要な役割を演じたことを明らかにしたのであった。

すなわち、禁欲的プロテスタンティズムにおいては普遍的友愛、宗教的な愛の心情としての慈善（カーリタス）は放棄され、それに代って隣人愛は職業労働を通して実践されることになった。そしてそれとともに、隣人に対する関係において「人間らしさ」は死滅し去り、労働能力ある貧者、職業をもたない者、労働意欲の欠如した者に対しては、慈善は労働忌避を防ぐための単なる没主観的な貧民救済の「経営」となるか、また労働能力のない病人、孤児、寡婦等に対しては、慈善はできうる限り合理的に組織化され、合理的な「経営」として営まれていくことになったのである。<sup>(3)</sup>

ヴェーバーによれば近代における慈善の営みは、かつての宗教的な慈善（religiöse Karitas）とは全く異なり、合理的な経営体のなかで、職業として（その報酬としての貨幣俸給の支払いをうけて）、合理的な規則にしたがって、没主観的、没人格におこなわれるようになり、この意味で近代の慈善は、かつての宗教的慈善からみれば、全く異なった存在に転換してしまったのである。<sup>(4)</sup>

ヴェーバーは上述のような問題意識の下に、没主観的・合理的「経営」の十全な形での成立を近代西欧に見だし、その成立に際して、禁欲的プロテスタンティズムが推進力ともいうべき重要な役割を果たしたことを明らかにしているのであるが、ヴェーバーの問題意識はそれだけにとどまらず、アジアにおける慈善（カーリタス）を仏教、儒教等のアジア宗教との関連において考察している。ヴェーバーは、『儒教と道教』、<sup>(5)</sup>『ヒンドゥー教と仏教』、<sup>(6)</sup>『中間考察—宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論』、<sup>(7)</sup>『古代ユダヤ教』、<sup>(8)</sup>および『経済と社会』<sup>(9)</sup>（*Wirtschaft und Gesellschaft*）において、慈善（カーリタス）についてたびたび言及しているが、そこを貫いている問題意識は、近代ヨーロッパに成立したところの慈善における合理的「経営」との対比、つまり何ゆえにアジアにおける慈善は合理的「経営」へ、という方向ではなく、それとは対極の方向へと向ったのか、ということにむけられているように思われる。

ヴェーバー宗教社会学における禁欲的プロテスタンティズムと慈善との関連については、不十分ながら別の機会<sup>(10)</sup>にとりあげたので、本稿においてはアジア宗教、その中でもとりわけ古仏教、儒教との関連においてアジアの慈善の特質をさぐり、禁欲的プロテスタンティズムにおける慈善と比較対比したいと考える。

注

- (1) この小論の目的を社会福祉研究と関連づけるならば、社会福祉における西欧とアジアの比較のための、ひとつの座標軸としての意味をもつであろう。しかしながら以下の考察によってえられた座標軸は、当然のことながら検証されるべき仮説的な座標軸にとどまるのである。
- (2) この小論における「慈善」なる語は、“Caritas”, “Karitas”, “Karität” の訳語として使用している。ヴェーバーは »Caritas, Karitas Karität« なる概念を、貧者、病者、不具者、孤児、寡婦等の対象に対する友愛・救護、より一般的な人と人との関係において具体的に展開される「宗教的友愛（同胞愛）」、「宗教的な愛の心情」、あるいは「宗教的な隣人愛」といった意味にあてている。
- (3) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Funfte, Revidierte Auflage, Studienausgabe, 1942. J. C. B. Mohr, Tübingen. S.355. 以下, WuG と略す。  
英 明訳「宗教倫理と現世」,『ヴェーバー宗教・社会論集』,河出書房,以下,『ヴェーバー宗教・社会論集』と略す。317頁。
- (4) 同上訳書, 317頁。
- (5) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. SS. 276~536. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1963. 以下, *Religionssoziologie* と略す。  
細谷徳三郎訳, ヴェーバー『儒教と道教』, 清水弘文堂。森岡弘通訳『儒教と道教』, 筑摩書房。木全徳雄訳『儒教と道教』, 創文社。
- (6) 部分訳としては、池田昭, 山折哲雄, 日隈威徳訳, ヴェーバー『アジア宗教の基本的性格』, 勁草書房。 *Religionssoziologie*, Bd. II, SS. 1~378. 邦訳の部分は SS. 251~378.
- (7) *Religionssoziologie*, Bd. I, SS. 536~573.  
中村貞二訳「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」,『ヴェーバー宗教・社会論集』所収, 大塚久雄・生松敏三訳「世界宗教の経済倫理・中間考察—宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」,『マックス・ヴェーバー・宗教社会学論選』, 所収, みすず書房。
- (8) 内田芳明訳, ヴェーバー『古代ユダヤ教』I, II, みすず書房。 *Religionssoziologie*, Bd. III.
- (9) WuG, 中の「宗教社会学」の章をさす。この部分の訳として、英 明訳「宗教倫理と現世」,『ヴェーバー宗教・社会論集』所収, および英 明訳,「宗教社会学〔一〕」, 明治学院論叢『経済研究』, 第143号。
- (10) 拙稿,「ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的『経営』(Betrieb)の成立と禁欲的プロテスタンティズムの倫理」,『北星論集』, 8号。1971年。

## 2. アジア宗教の基本的性格

アジア宗教における慈善<sup>カーリタス</sup>の特質を理解するためには、まずアジア宗教の基本的性格ともいうべきものを明らかにする必要がある。ヴェーバーがアジア宗教として考察の主要な対象としているのは、[旧]中国における「儒教」と「道教」、そしてインドにおける「ヒンドゥー教」と「仏教」であるが、ヴェーバーの宗教社会学の諸論文、とりわけ『儒教と道教』,『中間考察—宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論』および『経済と社会』の「宗教社

会学」の章を手がかりとして、きわめて複雑な内容と色彩にいろどられたアジア宗教の基本的性格ともいべきものを理解することからはじめよう。

ヴェーバーの上述の三つの論文、『儒教と道教』、『中間考察—宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論』（以下『中間考察』と略す）、『ヒンドゥー教と仏教』はいずれも『宗教社会学論文集』<sup>(1)</sup>に収められているが、これら三つの諸論文に貫くヴェーバーの関心の糸を大胆にたぐるならば、ヴェーバーは『儒教と道教』において儒教の現世順応的性格を究明し、『儒教と道教』と『ヒンドゥー教と仏教』の中間に位置づけられた『中間考察』においては、現世順応的性格、したがってある意味では非宗教的ともいえるような儒教倫理から一転して、現世拒否の性格をもつ宗教倫理の考察が前面に押しだされ、そしてさらに同じく現世拒否的でありながら、その拒否の方向においてたがいに対立関係にたつような仏教、ヒンドゥー教の宗教意識にみられる神秘的現世逃避的な現世拒否と、ユダヤ教、キリスト教の宗教意識にみられるような行動的、禁欲的現世変革的な現世拒否の差異が明らかにされていく。こうして現世拒否の宗教倫理の考察のための概念装置や理論的枠組が設定されつつ、それにつづいて『ヒンドゥー教と仏教』、『古代ユダヤ教』が考察されていくのである。

以上のことからおおよその見当がつくように、ヴェーバーは儒教を現世順応的倫理として、仏教、ヒンドゥー教を冥想的・神秘的現世逃避の性格をもつ宗教倫理として位置づけているのであるが、それでは一体、ヴェーバーがアジア宗教の特徴をさしているところの現世順応的倫理および冥想的・神秘的現世逃避とはいかなる意味なのだろうか。まず現世順応的倫理としての儒教からみてみよう。

さて宗教が人びとの生活態度に及ぼす影響は、救済目的と救済方法に応じて多様であるが、<sup>(2)</sup> いま儒教を救済目的と救済方法およびそれらの生活態度に及ぼす影響という観点からみるならば、どのような特徴をもつのであろうか。

儒教においては、現世は考えうるさまざまな世界のうちで最善のもの、人間の本性も素質からすれば倫理的に善であって、人間はこの世界において、互いに程度こそ異なれ、原理的に質を同じくし、無限に完成にむかってすすむ能力と、道徳的律法を実行していく力をもつものであった。そして個人にとっての理想とは、自己をあらゆる面で調和を保ち均齊のとれた人格に形成していくことであり、伝統的義務の欠けるところなき実行ということに求

められた。したがっていかなる生活状態にあっても、儀式または儀礼上の正しい作法がもっとも重要な徳性として自己完成の目標となり、そのために自覚的な合理的自己統御と、非合理的情熱のために平衡を失する、そうした動揺を鎮めることがそれに到達する適当な手段とされたのである。いずれにせよ、「儒教徒がひたすら求める『救い』は、ただ無教養の野蛮状態から逃れ出ること以外にはなかった」<sup>(3)</sup>のである。

以上のことから明らかなごとく、儒教における「救い」は此岸のなかに求められ、そこには靈魂の輪廻からも、あの世でうける罰からも（阿耨を儒教は知らなかった）、生（これを儒教は否定した）からも、所与の社会的な現実の世界からも、悪または原罪（原罪というものを儒教は知らなかった）からも「救済」されることを願わなかったのである。<sup>(4)</sup> この意味で儒教は此岸を超越した立場からの救済の欲求、救済の思想はまったく存在しなかったといつてよい。<sup>(5)</sup>

このように儒教徒がひたすら求めた「救い」とは、ただ無教養の野蛮状態から逃れ出ることにあつたが、このような「救い」に達する絶対唯一の方法は何かといえ、それは「知識」—文字による知識—であり、古えの聖人たちが身に具えていた哲学的・文学的教養が自己完成のための普遍的手段とされたのである。<sup>(6)</sup> その意味で儒教徒は「書籍の教養をそなえた人間であり、この上もなく鮮かな姿における書籍—人 *Schrift-Mensch*」<sup>(7)</sup>であつた。このように儒教的意味における救いの目標とそれにいたる方法の性格から容易に推測できるように、儒教は古典的＝文人的教養を身につけた知識人＝官僚層をもっぱらその担い手としており、<sup>(8)</sup> その結果、こうした知識人倫理が広汎な民衆に対してもつ意義はおのずから局限されざるをえず、このことが知識人＝官僚層の身分倫理と並んで、非知識人＝大衆のあいだに呪術的性格をもつ道教を存続せしめたひとつの理由でもあつた。<sup>(9)</sup>

それでは以上のような儒教の特徴は、人々の生活態度にどのような影響を及ぼしたのであろうか。すでにふれたごとく、儒教の目的はあらゆる面で完成された完全な現世人〔世俗人〕としての品位を維持することであつたが、そのことから「儒教の倫理は最高度に故意に、人びとが原始的な、もしくは、社会的な上下の関係から生れてくる人的諸関係のなかにいつまでも止まるのを放置した。つまり、そうしたものに、いな、そうしたものにのみ倫理的な光輝をあたえ、そして結局のところ、社会的義務としては、そうした人間と人間、君主と臣下、上司と下僚、父兄と子弟、師と弟子、友と友のような

人間関係によって形成される人間的恭順の義務を知るに止まった」<sup>(10)</sup>のである。いうならば、儒教のつくりだしたものは「現世」〔世俗生活〕の諸条件に対する、つまり外側への nach außen hin 順応であり、現世順応的な生活態度を培養したのである。<sup>(11)</sup>

儒教の無条件の現世肯定・現世順応的倫理は、その当然の帰結として、現世〔世俗生活〕に対する緊張関係をおよそ最高限度にまで縮小する方向に作用したことはいうまでもない。儒教倫理には、「およそ自然と神性、倫理的要請と人間的不完全、罪の意識と救いの要求、現世での行為と来世での応報、宗教的義務と政治的・社会的現実、そうといったもののあいだの緊張関係」<sup>(12)</sup>は完全に欠如しており、したがって伝統や慣習に束縛されつつも、それを超える、そうした力によって生活を支配するための手がかりなどは求むべきもなかったのである。この点においてピュウリタニズムとの相違は明瞭である。ピュウリタニズムのばあいには、禁欲的な現世拒否という形をとり、まさしくそうした形をとる結果として、現世〔世俗生活〕の合理的改造が重要な意義をもつことになった。ピュウリタニズムにおいては、「人間は、神に対して被造物的墮落のうちにある、という点ではひとりびとり何の差別もありえない。つまり、人間はすべて本来ひとしく永劫の罰をうけるべき、倫理的に絶対不完全なものであって、現世〔世俗生活〕はそうした罪の容器にほかならない。現世の空しい慣習に順応するようなことは墮落のうちにあることの印しるしであって、儒教的な意味における自己完成〔修養〕なるものは被造物を神化し、神を演ずる〔人間中心的な〕理想と考えられた」<sup>(13)</sup>のである。

次に現世順応的倫理から、現世を否定した宗教倫理の諸形式の揺籃の地であるインドの宗教意識に眼を転じよう。インドの宗教を考察する場合、「ヒンドゥー教」と「仏教」がその対象となるが、この小論の当面の課題である「慈善カーラグナ」と関連づけてみた場合、ヒンドゥー教のカースト倫理は、仏教とは逆に、一定の限界性をもっていることは否定しがたい。したがって以下、ヒンドゥー教についてはごく簡単に言及するにとどめる。

ヒンドゥー教には、二つの主要な教義がある。ひとつは輪廻 Samsara の観念で、他のひとつは各人の生活において前世の罪の応報がなされるという業 Karma の観念である。<sup>(14)</sup>すなわち、ヒンドゥー教においては、現世は倫理的応報がくまなく回らされた宇宙であり、罪と功德は、未来の生の運命によって、現世の内部においてまちがいく報われ、靈魂は別の動物あるいは人間あるいは神の姿をとって新たにこの世に現われつつ、そうした未来の生の

運命を無限にくり返さなければならない。たとえこの世における倫理的功績によって天国に再生することができても、それはつねに功績の貸借勘定が終るまでの期限つきであるにすぎないのである。同様に、あらゆる地上の生の有限性は、同じ靈魂が前世で行なった善行あるいは悪行の有限性がもたらしたものであり、応報の観点からみて、現在の生に不公正と思われる苦難であっても、それは過去の生における罪業の償いと考えられたのである。<sup>(15)</sup>

それではヒンドゥー教においては、「救い」はどこに求められたかといえ、「未来におけるこの世での生の改善」、<sup>(16)</sup> 「来世においては現世にくらべてよりよい生活をする事ができるという期待」<sup>(17)</sup> にであった。そしてこのような「救済目的」の達成—未来におけるこの世での生の改善—は、各自に割りあてられたカースト義務・有機体＝伝統主義的な職業倫理の厳格なる遂行にかかっており、ヒンドゥー教徒はカースト義務の達成によって自身の個人的な再生チャンスの改善を、つまり自身の靈魂がより上級のカーストに上昇あるいは再生することを期待したのである。<sup>(18)</sup>

ヒンドゥー教におけるこのような救済教説が人びとの生活態度に及ぼした帰結は何かといえ、それはこの世の秩序を受け入れるという意味での伝統主義であり、とりわけ最下級のカーストにおいては強烈に作用したのであった。<sup>(19)</sup>

生活の伝統主義化をもたらしたヒンドゥー教のカースト倫理、有機体＝伝統主義的な職業倫理は、西洋における救済宗教、とりわけ禁欲的プロテスタンティズムの職業観ときわだった対立をしめしている。禁欲的プロテスタンティズムにあつては、現世は被造物として無価値化された状況にとどまっているから、現世の空しい慣習・伝統に順応することは墮落のしるしであった。しかしそれにもかかわらず現世は神の創造物であり、神の力は一現世の被造物性にもかかわらず一現世において発現されるのである。したがって、現世は合理的・倫理的行為によって、自己の恩寵地位〔の確信〕を確証せねばならない唯一の対象なのである。現世の諸秩序は、こうした積極的な確証の対象として、この秩序のなかにおかれている禁欲者にとっては「職業 Beruf」となり、それを合理的に遂行することが中心的課題となったのである。<sup>(20)</sup>

次に古仏教についてみてみよう。古仏教における救済目標「追求目的となつた救拯占有の心的性質」は、罪や苦悩からばかりでなく、無常性そのものから、業の因果の「車輪」からも救済されて、永遠の静寂を獲得することに向けられる。<sup>(21)</sup> 古仏教の追求する救拯占有の心的性質とは、神的なもの

の占有として、つまり神なるものとの神秘的合一—*unio mystica*—として享受される内面的状況であり、<sup>(22)</sup> その型態は「神秘的開悟」<sup>(23)</sup> であった。こうした救済が獲得されたときには、深い歓喜に特有の・柔和な・すべてのものに対する愛の感情の故に、涅槃の永遠の夢見ぬ眠りに没入するに至るまでの、最高の此岸的法悦が、つまり絶対に変遷することのない唯一の状態が与えられるのである。

それではかかる内面的状況性—神秘的合一—に至る方法は何かといえば、それは「冥想」(Kontemplation)<sup>(24)</sup> である。そして冥想「神なるものに、そしてそのみに「愚い」を求めること」がその目的を成就するためには、現世的関心の遮断、行為しないこと、究極的には思考しないこと、この世に何らかの仕方で思い出させるいっさいのものを空にすることを必要とする。そしてそこから生ずる帰結は、冥想的・神秘主義的現世逃避であった。<sup>(25)</sup>

古仏教の冥想的・神秘主義的現世逃避は、ひとしく現世拒否でありながら、その拒否の方向において対立的関係に立つところの行動的禁欲、すなわち神の道具として神の意志にかなうよう行為すること、に志向する禁欲的プロテスタンティズムとは、次の諸点において根本的な対立関係にある。<sup>(26)</sup> すなわち古仏教においては、救いを獲得し、維持する条件として、不行為—とりわけ合理的目的行為(目標をもった行為)を避けること—が勧められている。だが禁欲者の眼には、神秘家の冥想は怠惰な、不毛な自己享楽として、被造物神化として映るのである。冥想的神秘家の立場からみるならば、禁欲者は禁欲的=合理的な世俗内的行為によって、形ある生のあらゆる煩しさに巻き込まれ、その結果、神に包まれ、神とともにある統一性から遠ざかり、救いがたい矛盾や妥協に陥ることを余儀なくされている。また禁欲者の立場からみれば、冥想的神秘家は、神の栄光を増すこと、神の意志を積極的に遂行することを思わずに、ただ自分自身だけを考えており、そればかりか、彼が生きている限りは生活上の配慮が不可欠だという単なる事実だけからしても恒常的な矛盾の中にあるのであった。

言葉をかえていえば、禁欲的プロテスタンティズムは、合理的行為そのものの強化、外面的生活態度の方法的組織化およびこの世の諸秩序の合理的没主観化、利益社会化という意味における実践的合理主義を促進したのに対し、古仏教における典型的神秘家は、力強い社会的行為人ではなく、いわんや外面的成果を目指す方法的=組織的生活態度にもとずいて、この世の諸秩序を合理的に変革するような人物でもなかった。古仏教におけるような神秘主義



の地盤の上に共同社会的行為が成立する場合、そうした行為を特徴づけるものは、無差別的・神秘主義的な愛の感情<sup>(27)</sup>であった。

以上、ごく簡単ではあるが、アジア宗教の特徴を指摘し、あわせて西洋における禁欲的プロテスタンティズムとの相違点についても若干の言及を試みた。アジア宗教と西洋の禁欲的プロテスタンティズムとの間に横たわる上述のような基本的な相違点を生み出した諸原因について、ヴェーバーが指摘しているものの中から、基本的なものを要約するならば、第一に、超現世的な、無条件に全能の神という観念、およびこうした神によって無から創造された現世の被造物性という観念は、近東に発生し、西洋に与えられたこと。このことによって、自己神化にいたる道が、被造物神化という理由によって、神秘主義的な神占有にいたる道が、さらには汎神論的帰結にいたる道が、救済の方法論から遮断されたこと、そしてすべての救済は、そうした神の前での倫理的な「義認」という性格をたえず新たにもしなければならず、したがって救済は何らかの積極的行為によってのみ実践されかつ確認されうると考えること。<sup>(28)</sup> 言葉をかえるならば、ある神の名において、倫理的な、そしてしばしば行動的かつ禁欲的な性格をおびた、要求 *Forderungen* をかかげて現実の世界に立ちむかう、という《使命的》予言 *die »Sendungs« Prophetie* は、イラン・近東の諸宗教意識、ならびにそれから派生した西洋の宗教意識にみられること。それに対しアジアにおいては超越的な、無条件に全能の神という観念は欠如しており、したがって使命予言は決して現われず、むしろ《模範的》予言 *die »exemplarische« Prophetie* の方向に向ったこと。<sup>(29)</sup>

第二に、アジアの諸救済宗教は知識人をその担い手としており、現世の「有意義性」を追求した純知識人宗教としての性格をもち、したがって主知主義的性格をもつのに対し、<sup>(30)</sup> 禁欲的プロテスタンティズムは、職人・商人・家内工業の企業主など、実践的な合理主義への志向をそなえた市民層をその担い手としていること、をあげることができよう。

#### 注

- (1) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, を指す。
- (2) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 264頁。
- (3) 大塚久雄・張 漢裕訳「儒教とピュウリタニズム」, 大塚久雄・生松敏三訳『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』, 所収, 170～171頁。木全徳雄訳『儒教と道教』, 262頁。
- (4) 木全徳雄訳, 上掲書, 262頁。
- (5) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 262頁。
- (6) 「儒教とピュウリタニズム」, 『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』(以下、『宗

教社会学論選』), 170頁。

- (7) 同上訳書, 202頁。
- (8) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 242頁。
- (9) 『宗教社会学論選』, 174頁。
- (10) 同上訳書, 192～193頁。
- (11) 同上訳書, 182頁。
- (12) 同上訳書, 183頁。
- (13) 同上訳書, 188頁。
- (14) *Religionssoziologie*, Bd. II, S. 117.
- (15) *Religionssoziologie*, Bd. II, SS. 116～122.  
『ヴェーバー宗教・社会論集』, 260頁。
- (16) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 326頁。
- (17) 同上訳書, 125頁。
- (18) 同上訳書, 235～236頁。
- (19) *Religionssoziologie*, Bd. II, S. 122. 同上訳書, 352頁。
- (20) 同上訳書, 276頁。
- (21) 同上訳書, 350～351頁。
- (22) 同上訳書, 278頁。
- (23) 同上訳書, 277頁。
- (24) 同上訳書, 277頁。
- (25) 同上訳書, 277頁。
- (26) 同上訳書, 279～280頁。
- (27) 同上訳書, 283頁, 351～352頁。
- (28) 同上訳書, 284頁。
- (29) ヴェーバー, 林 武訳「世界宗教の経済倫理・序説」, 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 所収, 135～136頁, 安藤英治訳「アジア宗教の一般的性格」, 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 207頁。
- (30) 同上訳書, 285頁。

### 3. アジア宗教における慈善の特徴

ヴェーバーは<sup>カーリスマス</sup>アジア宗教との関連において、慈善をどのように捉えたのであろうか。まず、儒教における慈善の特徴からみてみよう。すでに指摘したごとく、儒教における理想的人間とは、あらゆる面で調和を保ち均齊のとれた人格であり、伝統的義務の欠けるところなき実行にあった。そしてこのことから儒教的倫理は、人びとが原生的な、および社会的な上下の関係から生れてくる人間的諸関係によって形成される人間的恭順の義務に倫理的光輝をあたえ、それへの順応をめざしたのであるが、このことは儒教的社会倫理に次のような特徴をもたらした。すなわち、儒教的社会倫理は原則として、原生的な、ないしは社会的な上下関係から生れてくる人間的諸関係の範囲内に限定され、それ以外への適用は拒絶されたことである。<sup>(1)</sup>

このことからまず第一に、貧しい者・年寄り・病人・未亡人等に対する「救護義務」(Nothilfepflicht)は、一次的には氏族の内部にだけ存在し、救護(Nothilfe)は財産のある氏族の成員の道義的義務とされ、<sup>(2)</sup> 救護が氏族の外部に向けられる場合においても、それと同等的と考えられる他の諸関係の範囲内に原則として止まるという特徴をもたらしただのである。<sup>(3)</sup> 救護義務(慈善義務)がこうした関係の外に向けられる場合には、素朴なる相互主義 einfache Reziprozität、つまり「あなたが私にすることを、私も同じようにあなたにしよう」という原則<sup>(4)</sup>が適用され、その領域においてはきわめて形式的、儀礼的な性格をおびたのであった。

すなわち、「有産者たちの賓客厚遇の義務や慈善の義務 Gastfreiheits- und Wohltätigkeitspflicht der Besitzenden などは、生活態度全体の儒教的合理化・因襲化の影響をうけて、きわめて強い形式的性格をとってきた。たとえばとくには、[陰暦の]12月8日の、貧民にたいする歓待のかたちをとるところの一特徴的な慣用の表現のいう『功德』》Prakizieren der Tugendがそうである。施し Almosen—すべての倫理的な宗教意識の原生的な中心的命令—は、伝統的な貢税のごときもので、これを拒否することは危険であった」<sup>(5)</sup> のであり、その結果は「慈善を純儀礼的ゼスチュアタらしめる die Karitas zu einer rein rituellen Geste werden lassen」<sup>(6)</sup> という特徴をもたらしただのである。

ヒンドゥー教は、慈善にたいして一定の限界性をもつ。限界性とは、第一に、ヒンドゥー教はカースト倫理であったが、そこでは儀礼的遮断による普遍的友愛(カーストを超えた友愛)が阻止されていること、<sup>(7)</sup> それに加えてヒンドゥー教においては、病気、貧困、生活の中のさまざまな苦難は、全く個人の行為の結果として考えられたこと、に関連している。すなわち、たとえ病気、貧困その他の生活上の困難が存在していても、その原因が全く個人の行為に帰属され、<sup>(8)</sup> 宿命論的に解釈され、またこれらの諸問題に対してカーストを超えた普遍的友愛が欠如しているところでは、これらの問題に対する要救護性の認識は阻止されるからである。

それではヴェーバーが「すべての被造物にたいする慈善的同情 karitatives Erbarmen は仏教が、アジアにおいてはとりわけ仏教のみが人々のなかにこうした感情をうえつけた」<sup>(9)</sup> と指摘しているところの古仏教についてみよう。

古仏教の慈善を特徴づけるものは、あらゆる被造物にあまねく注がれる、

普遍的な「あわれみの情」であり、「慈悲」ともいうべきものである。これは業の因果性もたらしたところの、生きとし生けるもの—したがって無常なる存在—の連帯性の帰結であり、<sup>(10)</sup> また心理学的にみれば、神秘的、無差別的な愛の感覚の発露であった。仏教におけるこの神秘的・無差別的な愛の感覚は、無感動のエクスタシーの充実感という神秘的な経験から生れるばかりでなく、あらゆる攻撃的な態度は、個人の救いにとってプラスではないというエゴセントリックな考え方からも生れたのであった。<sup>(11)</sup>

仏教におけるこの神秘的、無差別主義的な愛、あるいは愛の無差別主義 Liebeskosmismus のきわめて純粋な表現である「慈悲」なるものは、「そもそも自己を誰にまた何のために捧げるのか」といったことをおそ問題とせず、究極においてはだれかれという具体的な人間にほとんど関心を寄せることのないような愛であり、たまたま出会ったのが誰であろうと、ただ出会ったのがその人だったからという理由で、外套を求められれば、シャツまでもさっぱりと与えてしまうような愛である。—つまり、人間のためではなく、まったく献身それ自体のために、ボードレールの語を用いれば、『神聖な魂の売淫』のために行われるような、だれかれにということのない無対象的な献身<sup>(12)</sup> であり、「乞う者の価値や自助能力について何ら問うことのない」<sup>(13)</sup> そうした献身であった

# 注

- (1) 木全徳雄訳『儒教と道教』, 342~343頁。
- (2) 同上訳書, 157頁。
- (3) 同上訳書, 157頁。
- (4) 同上訳書, 343頁、『宗教社会学論選』, 110頁。
- (5) 同上訳書, 343~344頁。
- (6) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 317頁。
- (7) *Religionssoziologie*, Bd. II, S. 38. このことはヒンドゥー教において救護義務、慈善義務が全く存在しなかった、ということを意味するのではない。これらの義務がカーストに制約されて、普遍性をもたなかったのであり、血縁関係にあるもの、より近い関係にあるものにたいしては、この義務は妥当した。
- (8) *Religionssoziologie*, Bd. II, S. 119.
- (9) *Religionssoziologie*, Bd. II, S. 278.
- (10) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 351~352頁。
- (11) 同上訳書, 351頁。
- (12) 『宗教社会学論選』, 116頁。
- (13) 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 317~318頁。

#### 4. 結 語

以上、ヴェーバー宗教社会学におけるアジア宗教と慈善との関連についてみてきたのであるが、いまいちど本稿の冒頭で指摘したヴェーバーの問題意識にたち帰り、禁欲的プロテスタンティズムの慈善とアジア宗教における慈善との比較対比を試みてこの小論の結びとしたいと考える。

ヴェーバーによれば、近代西欧における慈善の営みは、合理的「経営」(Betrieb)としての特徴を帯びて立ちあらわれるところにその独自性が見いだされるのであるが、近代西欧において、いち早く、十全な姿で合理的「経営」が形成されたのは、経済的、物的条件とともに、慈善の営みを方法的に組織化するような実践合理的生活態度、行動的禁欲が同時に準備されたからにはほかならない。ところでこのような実践合理的生活態度、行動的禁欲の形成にあずかって力あったのは、さまざまな要因の中でもとりわけ禁欲的プロテスタンティズムであった。禁欲的プロテスタンティズムは、合理的行為そのものの強化、生活態度の方法的組織化、およびこの世の諸秩序の合理的没主観化、利益社会化 (rationale Versachlichung und Vergesellschaftung) という意味における実践的合理主義 (praktischer Rationalismus) を促進し、この意味において慈善の合理的「経営」の成立に推進力ともいうべき役割を果たしたのであった。<sup>(1)</sup>

ところでアジアにおいては、実践合理的な生活態度、行動的禁欲は欠如しており、むしろそれとは対立的な方向性をもつところの、現世順応的、冥想的・神秘的現世逃避が〔知識層においては〕支配的であった。むしろこのような現世順応的、現世逃避的態度の形成には、さまざまな要因が協働したのであるが、その中でもアジア宗教は強い影響力を及ぼしたのである。それとともに、アジアにおける慈善も、現世順応的、神秘的現世逃避の傾向をおびることになった。すなわち儒教の場合には、貧しい人、病人等にたいする慈善義務は、原則として氏族の内部およびそれと同等と考えられる関係に限定され、それ以外の人間に向けられるのではないという、対内道徳と対外道徳の二元論 (Dualismus der Binnen- und Außenmoral) 的性格、また慈善義務が氏族およびそれと同等と考えられる関係の外部の人に向けられる場合には、素朴なる相互主義の原則の適用であり、その領域においては形式的、儀礼的な特徴を強くおびたのであった。以上のことから明らかのごとく、儒教的慈善は人間的な、とりわけ血縁的な諸関係によって制約を受け、常に具体

的な人間に向けられていたのである。

この点において古仏教との相違は明瞭である。すなわち古仏教においては、血縁的、人間的諸関係の制約を、社会的集団の制約を乗り越え、さらに信仰上の団体の制約を乗り越えたところに生れる普遍的友愛、無差別主義的な愛を、さらに神秘的・無差別主義的な愛に、絶対無差別な「慈悲」の方向にまで押しすすめたのであった。<sup>(2)</sup> この神秘的無差別的な「愛」、絶対無差別的な「慈悲」とは、そもそも自己の絶対的献身の根拠や結果について、また乞う者の価値や自助能力については何ら問題とせず、外套を求められれば、シャツまでも与えるような愛である。したがって、このような愛が徹底して貫徹されるときには、自己犠牲がささげられる相手の人間は代替しうるものとなり、その価値は均等化されるのである。つまり隣人とは、そのつど偶然に出会う人間を意味するのであり、彼が隣人として意義をもつのは彼が窮地にあって助けを求めているからにすぎない。<sup>(3)</sup>

以上のことから分るように、古仏教における慈善は、<sup>カーリタス</sup>儒教とは反対に、没人格性と即事性という特徴をおびている。この点において「仏教の『慈善』」は、ジャイナ教と同じように、没人格性と即事性（Unpersönlichkeit und Sachlichkeit）とによって特徴づけられ、この点でビュウリタニズムの慈善と類似<sup>(4)</sup>しているが、同時に、両者のあいだにはきわめて明瞭な相違が存在し、むしろ方向性においては対極をさしめしている。

禁欲的プロテスタンティズムにおいては、近代の合理的な資本主義における経済秩序と緊張関係におかれた宗教的な愛の普遍主義、愛の無差別主義、宗教的な愛の心情としての慈善（カーリタス）は放棄され、慈善（カーリタス）はあの職業倫理のパラドックスによって、没人格的、即事的な性格を、合理的「経営」（Betrieb）としての特徴をおびることになった。そしてそのことによって経済の合理化との緊張関係を回避したのであった。<sup>(5)</sup>

これにたいし古仏教においては、神秘的・無差別主義的な愛の特徴から、<sup>カーリタス</sup>慈善は没人格性、即事性をおびたのであるが、しかしそれは慈善を合理的「経営」として遂行するという方向に向けられているのではなかった。古仏教の慈善は<sup>カーリタス</sup>特徴づける没人格性、即事性は、キリスト教的な隣人愛、同胞愛にではなく、無感動のエクスタシーの充実感に根ざしているものであり、このことは慈善の営みを方法的に合理化することを阻止する方向に作用したのであった。古仏教にみられる神秘的・無差別主義的な愛は、禁欲的プロテスタンティズムとともに、経済との緊張関係を回避するいまひとつの方法ではあ

った。<sup>(6)</sup> しかしこの場合、経済の合理化とは正反対の道を進むのであり、職業労働にむけて合理的に編成された文化のただ中であって、経済に心をくたく必要のない階層に属するのでない限り、無差別的な愛を培養できる余地はほとんどない。このような状態のもとにおいては、次の帰結が生じた。すなわち、仏教徒の十戒のなかにも表現されているようなインド的カリテート〔慈善 Karität〕は、すぐさま一個の形式的な、そしてほとんど純儀礼的な特徴を帯びたのであった。<sup>(7)</sup>

## 注

- (1) ヴェーバーによれば、禁欲的プロテスタンティズムにおける慈善（カーリタス）は、労働能力ある貧民、失業者に対しては、彼自身の責任という見解から、労働忌避を防ぐための単なる没主観的な貧民救済の「経営」となるか、労働能力のない病人、孤児、寡婦等に対しては、慈善は合理的に組織化される。ヴェーバーは労働忌避を防ぐための没主観的な貧民救済の「経営」の例として、イギリス救貧法などを例示し、興味深い分析を加えている。

ここで一言、附言するならば、K・マルクスもこれとはほぼ同様のことを『資本論』の中で言及している。マルクスもイギリス救貧法（例えば1834年）の精神の中にピュウリタニズムの『精神』を指摘しているのである（長谷部文雄訳『資本論』、第1部下、青木書店、1102～1104頁、特に（注197）参照、および999～1001頁も参照、）。

ヴェーバーにおいては、慈善における合理的「経営」の成立と禁欲的プロテスタンティズムとの関連が前面に出てくるのに対し、マルクスにおいては、ピュウリタニズムの精神を受けついただところの救貧法の批判が前面に出てくる。

近代西欧の慈善をめぐるヴェーバーとマルクスの理解の対比も研究の価値があると思われる。

- (2) 『宗教社会学論選』、109～116頁、『ヴェーバー宗教・社会論集』、308～312頁。  
 (3) 『ヴェーバー宗教・社会論集』、317～318頁。  
 (4) *Religionssoziologie*, Bd. II, S. 223.  
 (5) 『宗教社会学論選』、112～116頁、  
 (6) 同上訳書、116頁。  
 (7) 内田芳明訳『古代ユダヤ教』I、401～402頁。

## A Note on a History of Labor Exchange Services in Japan

Akira MIYOSHI

One of the first public social work services in Japan may be considered as the labor exchange service in the depression days after the first World War.

This is to study a history of Japan's labor exchange services at that time, chiefly of the pioneers who made a great contribution to the development of the services.

## Asiatic Religions and Charity (Caritas) in Max Weber's Sociology of Religion

Jiro MATSUI

In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* and *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber frequently refers to charity (caritas). Weber's interest is in the relationship of the formation of rationalized "enterprise," or lack of it, in charity (caritas) to religions.

In the previous paper discussion was focussed on the relationship of rationalized "enterprise" in charity (caritas) in modern Europe to Protestantism.

In this paper discussion is focussed on the relationship of Asiatic religions, particularly Confucianism and Buddhism to charity (caritas) in Asia. At the same time, characteristics of Asiatic and Protestant charity (caritas) are evaluated in comparison.

## A Study of J. L. Vive's Poor-relief Policy

Kyuichi SHIRASAWA

In Japan, the poor-relief policy of J. L. Vives (1492-1540) set forth in his "Concerning the Relief of the poor or Concerning Human Need, A Letter Addressed to the Senate of Bruges" has not widely been introduced. His thesis was that in the common wealth, the weaker may not be neglected without peril to the more powerful, for the former, driven by